

EL DON DE SÍ

RAFAEL TOMÁS CALDERA

Entre las múltiples riquezas contenidas en la Encíclica *Dominum et vivificantem*, hay —en el número 59 del texto— una afirmación de singular importancia para la doctrina sobre el hombre, pues define o determina su núcleo y epítome. Tras haber recordado, en efecto, las palabras de la *Gaudium et spes* (n. 24) según las cuales el hombre «única creatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás», añade Juan Pablo II: «Puede decirse que en estas palabras de la Constitución pastoral del Concilio se compendia *toda la antropología cristiana*: la teoría y la praxis, fundada en el Evangelio...».

Aunque introducida de un modo discreto, con un «puede decirse», la afirmación del Romano Pontífice invita a centrar la mirada en ese punto preciso, como en un vértice donde convergen todos los aspectos parciales de la doctrina sobre el hombre, y obliga con ello a repensar la antropología para poder llegar a verla efectivamente compendiada en esa tesis. Como es obvio, resultaría imposible una síntesis semejante en el espacio de un artículo, a menos de limitarse a proponer un posible esquema de trabajo o a recoger un sumario de conclusiones. Cabe, sin embargo, una reflexión sobre esa tesis fundamental para intentar determinar su sentido inmediato, en particular en cuanto a la relación enunciada entre el don de sí y la plenitud de la persona. Colocados en ese punto, tendríamos como la clave para la ulterior integración de la doctrina, con la comprensión de la experiencia que ello comporta y, sobre todo,

con la orientación para la praxis, cuyo principio habría sido asimilado más acabadamente. Pero, para asegurar bien el punto de partida de la reflexión, volvamos por un momento sobre el texto del número 24 de la *Gaudium et spes*.

1. *El don de sí*

Dios —nos recuerda el Concilio—, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza y que lo ha destinado a la unión con El, ha querido que los hombres todos constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos. El amor a Dios y el amor al prójimo son por ello inseparables y constituyen el primero y el mayor mandamiento. Más aún, cuando Nuestro Señor Jesucristo, en su oración sacerdotal, ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros somos uno*¹, «abriendo perspectivas cerradas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás»².

Al destacar de este modo la «índole comunitaria de la vocación humana», se ha puesto de relieve el aspecto más profundo y más pleno de la semejanza divina en el hombre, inaccesible a la sola razón humana dado que toca al misterio de la Trinidad. Porque se nos señala, como fin o cumplimiento de la capacidad de conocer y amar a Dios que reside en cada uno³, la comunión de amor, a semejanza de la Trinidad Santísima, puesto que «Dios es amor (1 Jn 4, 8) y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor»⁴. Y esta revelación, abriendo la perspectiva última, marca como camino para esa plenitud de la unión con Dios y entre sí, la entrega sincera de sí mismo a los demás, según la palabra del

1. Jn 17, 21-22.

2. *Gaudium et spes*, n. 24.

3. Cfr. *ibidem*, 12.

4. *Familiaris consortio*, n. 11.

Evangelio: «el que procure conservar su vida, la perderá; y el que la pierda, la hallará» (Lc 17, 33).

Justamente, es esta última afirmación la subrayada por el Santo Padre como epítome de toda la antropología cristiana: *plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum*. El camino de la plenitud humana está en el don de sí porque la plenitud misma se realiza como comunión. La pregunta, entonces, acerca del don de sí —en qué consiste, qué presupone, qué implica— ha de ser el primer paso de la reflexión.

Por lo pronto, tenemos los extremos de la misma paradoja afirmada: hallarse plenamente a sí mismo en el don sincero de sí mismo. Así, por una parte, se trata de un don de sí mismo, de un dar en el cual el sujeto entrega no algo suyo sino su propia vida, su propia persona. Lo que de inmediato plantea la tensión de la paradoja: ¿cómo un dar-se podría ser el camino para llegar a tener-se? En cambio, y por otra parte, ello mismo impide que se pueda pensar en el don de sí como causa de la alienación de la persona, a semejanza de lo que ocurre con la donación de las cosas que uno pueda poseer: darlas es, precisamente, en-ajernalas, hacerlas de otro y, por ello, ya no (más) nuestras. Deja de tenerse lo que se da. Respecto del don de sí mismo, sin embargo, nos viene dicho exactamente lo contrario: que en definitiva sólo alcanza su plenitud —y, por lo tanto, se tiene, es plenamente sí mismo— quien se entrega de verdad, sinceramente.

¿Cuál es entonces la estructura del don de sí y cuáles sus presupuestos, para que pueda ser el camino de la plenitud del hombre?

2. Donación, libertad, amor

Al intentar escrutar la realidad del don de sí, encontramos un primer dato inevitable: aparte de cualquiera otra cosa que ello pueda ser, se trata sin duda de un acto de autodeterminación. Es el sujeto mismo quien se entrega. Sólo él puede efectuar la entrega de sí. Su determinación es, por lo tanto, más que nunca, *auto*-determinación. Podría decirse incluso, es el acto máximo de autode-

terminación de la persona: ¿cabe mayor determinación (acerca) de sí que el don de sí mismo? Pero, decir todo esto es ya señalar a la libertad y, con la libertad, a la conciencia, como primero de los presupuestos del don. Solamente un sujeto libre, que se tiene a sí mismo en la conciencia de sí y que tiene por ello voluntad, es capaz del don de sí. Además, no se trata de una libertad a secas, libertad entendida como libre albedrío, mera capacidad de escoger y decidir, fundada en la naturaleza racional, sino de la *autodeterminación responsable* del hombre maduro, que se ha hecho cargo de la pregunta por el bien verdadero⁵, que ha entrado ya en la dimensión del don⁶. Como lo dijera Juan Pablo II en su primera Encíclica, «humanidad madura significa pleno uso del don de la libertad que hemos obtenido del Creador, en el momento en que El ha llamado a la existencia al hombre hecho a su imagen y semejanza». Y, un poco más abajo: «Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y el servicio. Para tal 'libertad nos ha liberado Cristo' (Gal 5, 1; 13) y nos libera siempre»⁷.

Autodeterminación extrema de la persona, el don de sí sólo se comprende —en segundo lugar— como acto de amor. Es el amor lo que en definitiva puede mover a la libertad: quiero porque amo. Sobre todo, lo que se cumple en la entrega es precisamente una donación, un don gratuito, la efusión de la persona, que se vierte —digamos así— en el otro para el otro. Para que el otro alcance lo que solamente mediante este don puede tener: en sentido radical, el ser amado. Y, con ello, el pleno valor de su existir.

En tercer lugar, la estructura misma del don como realidad exige un destinatario personal, alguien a quien pueda hacerse el don. Es decir, de la misma manera que el don como acto, como donación, exige un sujeto personal, capaz —en sentido estricto— de tener y de dar, sobre todo, de ser dueño de sí y de darse en la efusión de amor; asimismo requiere de un sujeto personal que lo reciba, esto es, que sea capaz de recibirlo y que de hecho lo acepte,

5. JUAN PABLO II, *Carta a los jóvenes*, n. 13.

6. *Ibidem*, 8.

7. RH, 21.

que quiera recibirlo. La comunicación del sujeto en su persona no puede hacerse a cualquier cosa. La naturaleza muda, por ejemplo, no es capaz de recibir una comunicación semejante, sino en muy pequeña medida —como ocurre en la obra de arte—, por lo cual en la relación con la naturaleza, con el *ello*, el sujeto no puede llegar al nivel de la efusión plena. Propiamente hablando, no puede dar-se. El don de sí, pues, ha de ser acogido como un presente por alguien, por un sujeto capaz de la comunicación personal. Tocamos aquí un punto clave para ver con mayor claridad la relación que examinamos entre don de sí y plenitud de la persona humana.

Aquél que alcanza alguna perfección se hace en esa misma medida capaz de actuar. La acción sigue el acto. El actuar es como la culminación misma de la perfección alcanzada y —en tal sentido— más que manifestarla, forma parte de ella. Por eso, puede decirse con el antiguo adagio: *bonum est diffusivum sui*. Así, el sujeto que alcanza la plenitud, estando ya en acto, puede comunicarse plenamente, sin menoscabo de sí. Pero no goza el hombre de perfecta inmanencia, de tal modo que su efusión pudiera ser puramente interior al sujeto mismo. No puede darse verdaderamente siendo él mismo el destinatario de su propio don de sí. Y no se trata de que no quiera hacerlo, por desinterés, o de que no deba, por rectitud; se trata de que, según la naturaleza misma de las cosas, no puede hacerlo. Justamente por eso la bondad de su querer está en la comunicación, en el don a otro.

Ahora bien, si la plenitud del hombre tiene carácter efusivo y se realiza como comunión de amor, el texto de la *Gaudium et spes*, haciéndose eco del Evangelio, nos ha recordado que el propio camino, la vía hacia la plenitud tiene también el mismo carácter. Y ahora estamos en posición de ver el porqué: sólo cuando se comunica puede el hombre actuarse plenamente, puede ejercer la acción que corresponde a la plenitud interior que ha ido alcanzando. De este modo, si —como habíamos visto— cuando el sujeto se da permite al otro llegar al ser-amado; al verse acogido puede él a su vez realizarse como don y, con ello, ser confirmado en su bondad. ¡Qué bueno es que existas, tú cuyo don, cuyo amor, me hace bueno el existir! Y en esta comunión —unión en el amor— que nace así ambos encuentran la plenitud.

3. *La entrega como respuesta*

Un breve pasaje de la Carta *Redemptoris Mater* (n. 45) nos permitirá confirmar la validez de nuestro análisis y ahondar en el fundamento del don de sí. Recordando el Papa la entrega de María como madre a Juan por Nuestro Señor en la Cruz, y cómo —según el texto evangélico— «desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa» (Jn 19, 27), señala que esa afirmación del Evangelio «indica, aunque sea indirectamente, lo que expresa la relación íntima de un hijo con la madre». Añade entonces el Santo Padre: «Y todo esto se encierra en la palabra ‘entrega’. La entrega es *la respuesta* al amor de una persona y, en concreto, *al amor de la madre*».

Tenemos pues aquí como una «definición» —*la entrega es la respuesta al amor de una persona*—, cuyos elementos hemos de ver en detalle.

Ante todo, se trata de una *respuesta* —el Papa subrayó la palabra—. Esto es, de una acción que se lleva a efecto por la invitación y con el apoyo de otra acción previa, en este caso, del amor. Con lo cual podríamos preguntar enseguida: ¿y de dónde este amor, a su vez, que invita a la entrega y la hace posible? En la medida en la que realiza una entrega, entrega de la persona que finalmente acoge el don, presupone también la invitación del amor. Así ocurre de hecho en la amistad y el amor conyugal, donde hay una *redamatio*, un amor mutuo que, realimentándose, crece en cada uno y conduce a la entrega plena, que engendra la comunión.

En el caso contemplado ahora por Juan Pablo II, sin embargo, tenemos como un cierto desnivel, puesto que el amor de la madre es anterior a toda posible entrega del amor del hijo. Pero, como sabemos, el hijo no es el primer destinatario sino el fruto de la entrega de la madre. En todo caso, esta situación pone de manifiesto un dato fundamental, que hemos de considerar luego, a saber, la necesaria existencia de un amor originario, fuente de todo don humano.

La entrega es pues la respuesta *a un amor*, que es invitación y fundamento. Nos decidimos —nos damos— por amor al bien de

la persona que nos ama (al bien que es la persona que nos ama) y que, amándonos, nos hace descubrir nuestra bondad y actuarla en la comunicación.

Finalmente, es respuesta al amor *de una persona* que, como tal, puede *comprendernos* —esto es, recibir el don— y que de ese modo es el cimiento o apoyo necesario para ese mismo don. Por ello la entrega tiene carácter concreto, no ideal o sistemático, y marca en la vida del sujeto un momento definitorio, un momento de madurez.

Cuando se señala, por otra parte, que la entrega es la respuesta al amor de una persona, se previene también contra el pensar que pueda tratarse de una alienación. Por cierto, no se hablaría de *entrega* si no conllevara una desposesión y, en tal sentido, un no ser para sí; pero, no podría hablarse de plenitud —como hemos considerado—, de un *plene seipsum invenire*, si todo se resolviera en alienación, extrañamiento de sí. Quien se entrega, en respuesta a la invitación del amor, se encuentra *amado por sí mismo*, como se recuerda en el texto de la *Gaudium et spes* que Dios ama al hombre, y Juan Pablo II ha comentado largamente en su catequesis sobre el matrimonio. Llegados aquí, es importante que contemplemos ahora el fundamento último, la definitiva condición de posibilidad de la entrega humana: el amor de Dios.

4. *Amor a Dios*

La indigencia de la creatura humana y el imperio de la triple concupiscencia (1 Jn 2, 16) hacen que el corazón del hombre gravite hacia el amor de sí mismo, falsamente tomado como término absoluto, según lo expresara San Agustín en fórmula clásica: *amor sui usque ad contemptum Dei*⁸. Con ello, se frustra en la praxis el anhelo profundo del sujeto de realizarse en el amor y, al mismo tiempo, se oscurece la verdad del ser.

Se entremezclan, en realidad, en la situación del hombre caído —es propio de la caída—, dos problemas: el problema ontológico-

8. *De Civitate Dei*, XIV, 28.

co de la creatura, que no puede alcanzar su plenitud sin el Creador, al cual pertenece por su mismo ser; y el problema existencial del dominio de la triple concupiscencia en el corazón del hombre separado de Dios, fuerzas negativas que, tras la ruptura con el Creador, impelen al sujeto a la ruptura con los demás, con la naturaleza y hasta consigo mismo. La necesidad de tener, que corresponde a la insuficiencia nativa, es traducida en afán de poseer, esa codicia que —al decir de San Pablo— es raíz de todos los males (1 Tim 6, 10), que a menudo conduce a la distorsión de la existencia, en la forma obsesiva de fijación en sí mismo que la psiquiatría conoce como neurosis, y que puede provocar, finalmente, la pérdida del hombre.

Comprendemos entonces por qué la entrega del hombre, como respuesta a un amor que la precede, la solicita y la cimienta, ha de apoyarse en un Amor mayor que todo lo creado. Un Amor capaz de sostener el don de sí que se efectúa en el tiempo y a través de la cambiante condición de lo humano.

Por eso, como dice Juan Pablo II, «el conocimiento eficaz y la realización plena de esta verdad del ser» —verdad del darse y del hallarse— «se dan solamente por obra del Espíritu Santo», que es Don y fuente de todo don. Y precisa: «El hombre llega al conocimiento de esta verdad por Jesucristo y la pone en práctica en su vida por obra del Espíritu Santo, que el mismo Jesucristo nos ha dado»⁹.

Es la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el amor del Padre y la comunión del Espíritu Santo lo que de modo real, concreto, descubre al hombre el camino de su plenitud, lo invita a seguirlo y le da la fuerza para recorrerlo hasta el final. Porque la Redención, «no se actúa solamente haciendo justicia del pecado, sino restituyendo al amor su fuerza creadora en el interior del hombre»¹⁰, haciéndolo capaz de amar a Dios y al prójimo hasta el completo don de sí.

Para poder entregarse el hombre necesita amar. En verdad, el amor mismo es ya el primer don de sí y el más hondo. Pero este

9. DV, 59.

10. DM, 7.

amor nace en él por el encuentro con lo bueno. Su amor es siempre, en tal sentido, una respuesta a un primer don —de verdad, de bondad, de belleza— que recibe de las creaturas y, en particular, de otro ser humano. Que recibe en definitiva de Dios, que pone el ser y la bondad del ser y es, por ello, el fundamento incondicionado y primero de la mutua relación de los seres humanos. Pero, esto que se cumple de alguna manera en el plano natural, y que puede ser visto desde muy diversas perspectivas, sólo se conoce *eficazmente* y se realiza *de modo pleno* mediante el Espíritu Santo que nos injerta en el amor de Cristo. En la presente dispensación, Jesucristo, que nos amó y se entregó por nosotros (Gal 2, 20); más, que permanece entregado en la Eucaristía, Sacramento-Sacrificio, Sacramento-Comunión, Sacramento-Presencia¹¹ es el Camino concreto de la perfección del hombre, de la unión fraterna de los hombres en la verdad y en el amor. En efecto, «esta unión se expresa y se realiza especialmente mediante la Eucaristía en la que el hombre, participando del Sacrificio de Cristo, que tal celebración actualiza, aprende también a ‘encontrarse... en la entrega sincera de sí mismo’ en la comunión con Dios y con los otros hombres, sus hermanos»¹². Jesucristo es el camino del hacerse del hombre, realidad de la historia; Jesucristo es el centro de la historia¹³.

En Cristo y «por obra del Espíritu Santo que el mismo Jesús nos ha dado», el esfuerzo solidario de los hombres por dominar la naturaleza —el trabajo—; su íntima comunidad de vida y de amor —la familia—; la prueba del dolor y el sufrimiento, que purifica y aquilata la entrega, pueden tener la plenitud de su sentido, *el sentido divino de la vida humana*¹⁴ que preserva y realiza la humanidad del hombre, hijo de Dios. Son los grandes temas de la antropología cristiana, que se compendian en el don de sí, mencionados ahora sólo para mostrar su lugar de inserción.

Hay, sin embargo, un aspecto, trascendental en cuanto que se cumple en cada situación, que hemos de examinar para completar

11. Cfr. RH, 20.

12. DV, 62.

13. Cfr. RH, 1.

14. Cfr. DV, 62.

el análisis de lo que pertenece a la esencia misma del don de sí, a saber, el decir la verdad. Expresado de esa manera, parece una realidad diferente del amor, porque diferentes son sus caracteres formales y diferentes las facultades del hombre a las que inmediatamente se refieren, el intelecto y la voluntad. Son, en cambio, momentos de una misma realidad, la realidad del don: no hay amor sin comunicación en la verdad ni pleno decir la verdad sin vivir el amor. En suma, el hombre se entrega por la verdad y el amor, y llega a su plenitud en la verdad y el amor.

5. *Verdad y amor*

Separar por un momento el decir la verdad para considerarlo en el contexto del don de sí, no tiene por objeto —directo, al menos— (re)formular un precepto ético, ni tampoco volver sobre el carácter social del desarrollo en el orden del conocimiento, imposible sin la división del trabajo y la tradición de la ciencia. Interesa que nos fijemos ahora en un dato radical de la vida de la persona. Formulado de modo breve: la necesidad de hablar para alcanzar la plena intelección de la verdad.

Ante todo, recordemos —con palabras de Karol Wojtyła— que «la dignidad propia del hombre, esa que se le ofrece al mismo tiempo como don y como tarea que realizar, se halla estrechamente vinculada con la referencia a la verdad. El pensar en la verdad y el vivir en la verdad son sus componentes indispensables y esenciales»¹⁵. La relación con la verdad es, pues, constitutiva de la humanidad del hombre. O, como lo expresa más abajo el texto citado: «Por consiguiente, el hombre es hombre a través de la verdad».

Ahora bien, la verdad en el hombre no es una suerte de relación pasiva sino el acto mismo de entender, y éste en su plenitud, el entender judicativo. Como lo ha hecho patente Santo Tomás en sus análisis de la intelección y el verbo mental —en continuidad con la meditación de San Agustín sobre la experiencia íntima y, co-

15. *Signo de contradicción*, p. XIV.

mo es sabido, sobre la imagen de la Trinidad en la mente—, podría decirse que la acción de entender comporta un momento de información, primero, así como un momento de expresión de lo captado. Y es en este segundo momento, de expresión íntima o de formulación del *verbum mentis*, cuando el sujeto —de modo más o menos explícitamente reflexivo— *se da cuenta* de la cosa. Esta palabra interior o verbo mental es acto del espíritu y, como tal, no se halla directamente vinculada al lenguaje —es eso lo que hace posible toda traducción—. Sin embargo, en nuestra condición presente tenemos una dependencia funcional de la imaginación, de tal manera que el pensar no se da sin acompañamiento de imágenes. En particular, no alcanzamos clara expresión, ni por lo tanto clara intelección de lo captado si no lo decimos en palabras, en un diálogo con los demás o en un diálogo con Dios; eventualmente, en un diálogo consigo mismo que, de algún modo, está siempre virtualmente referido a los demás.

He dicho, de intento, *clara* expresión y *clara* intelección, porque no todo en el pensar puede ser reducido a la visualización eidética o al concepto quiditativo. El hombre no comprende el ser y ante el principio mismo de la intelección, principio de todo verbo significativo, ha de permanecer silencioso, con un silencio —como dijera Rassam— *interior al discurso*, que da su peso y su relieve a la palabra verdadera. Lo inefable, sin embargo, y aquella intuición que —como rayo de luz— fecunda el pensamiento, han de dar origen a la palabra, so pena de pasar en vano, sin dejar surco en el vasto campo de la mente.

¿No se nos hace patente entonces que para llegar a su plenitud, para «pensar en la verdad» y «vivir en la verdad», el hombre ha de decir la verdad, comunicarla? Con ello se genera de inmediato un ámbito de participación en el cual, comunicando en la verdad, cada cual —a la vez— sale de sí mismo, se entrega a los demás y, en ese acto de darse, se encuentra a sí mismo. La comunión en la verdad constituye, por otra parte, un *nosotros*, donde se supera la soledad originaria y se actúa la semejanza divina. Dato constante de la existencia del hombre, su realización concreta puede ir desde una doxa compartida —sombras en la pared de la caverna—, como ocurre en no pequeña medida con lo que llamamos «vida social»,

hasta la «unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad»¹⁶, *nosotros* en sentido fuerte que se realiza como Cuerpo de Cristo, comunión en el Verbo por antonomasia —en el Pan y la Palabra—, donde Dios va siendo todo en todos.

La búsqueda de la verdad, lejos de constituirse así en motivo de aislamiento e indiferencia hacia los demás, se hace ejercicio de caridad. La soledad del sabio es soledad acompañada; el oficio de sabio un servicio a Dios y a todo hombre. Como dijera San Agustín, sabe que no se debe entregar al ocio desentendiéndose de ser útil al prójimo, ni a la acción olvidando la contemplación de Dios: *nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei*¹⁷.

Reducir pues la comunicación en la verdad a un proceso intelectual sería no haber visto en toda su hondura que el hombre pertenece a la verdad y que, por lo tanto, su plenitud personal tiene lugar por la unión en la verdad, verdad de sí mismo y verdad de Dios. Querer el bien del otro, como es propio del amor; más aún, quererlo como a sí mismo y actuar, por tanto, la unión afectiva, es quererlo en la verdad, para ambos el mayor bien. ¿No es eso lo que ocurre en todo amor personal digno del nombre: que se quiere estar unido con el ser amado en la verdad esencial de la persona?

Por supuesto, hablar tan solo de la verdad y el amor como bienes humanos no es ignorar lo relativo a la producción y distribución de los bienes materiales ni, en general, todo lo que de un modo u otro concierne a la preservación de la vida temporal o al mejoramiento de sus condiciones. Es situarnos en el principio, en lo que hace posible la comunidad humana y donde ésta alcanza su plenitud, como verdadera comunión, a semejanza de aquella Trinidad Santísima que Es, es Verdad y es Amor.

6. *Comunión*

La unión de los hombres en la verdad y en el amor, incoada en el tiempo, se actuará de modo pleno en la vida eterna. Sin em-

16. DV, 62.

17. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 19.

bargo, como hemos señalado, todo esto no se da en forma espontánea: el hombre no se salva a sí mismo. El mundo, siguiendo su curso sin Dios, no es capaz de verdadera y constante entrega, por lo que predominan en la vida social interpretaciones de la vida y actitudes concretas que dan al afán de poder, de riqueza o de placer el primer lugar entre las motivaciones del hombre. Es la antropología del materialismo, que pareciera querer tener razón acerca del hombre caído y que, a pesar de su insuficiencia teórica, tantas veces se impone en la práctica. Por ello, aunque el análisis pueda mostrar las necesarias conexiones entre el don de sí y la plenitud humana, hay que hacer siempre explícito el principio efectivo de esta realidad. Fundada en el amor de Cristo, la comunión de los hombres no se lleva a cabo sino por este mismo amor, «derramado en nuestros corazones, por el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (Rom 5, 5). Justamente, esta realidad de comunión, «específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es *el alma* de la vocación de la Iglesia»¹⁸, que es «como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»¹⁹.

Y la prenda de este amor, como hemos considerado, es la Eucaristía. Así, nos dirá el Papa, «el Reino de Dios se hace, pues, *presente* ahora sobre todo en la celebración del *Sacramento de la Eucaristía*, que es el Sacrificio del Señor», mediante el cual el mismo Señor «*nos une consigo y nos une entre nosotros* con un vínculo más perfecto que toda unión natural; y unidos *nos envía* al mundo entero para dar testimonio, con la fe y con las obras, del amor de Dios, preparando la venida de su Reino y anticipándolo en las sombras del tiempo presente»²⁰.

R. T. Caldera
Facultad de Filosofía
Universidad «Simón Bolívar»
CARACAS

18. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

19. *Lumen gentium*, 1.

20. *Sollicitudo rei socialis*, 48.